

Zusätze erweiterte Fassung dürfte zwischen etwa 750 und 700 v. Chr. entstanden sein²¹. Ob dieser Fassung eine noch ältere Zusammenordnung der aus drei verschiedenen apodiktischen Reihen stammenden Gebote 1–3, 4–5 und 6–8 bereits vorausging, an die jetzt erst aus konkretem Anlaß das 9. und das (wohl aus zwei Prohibitiven bestehende) 10. Gebot angefügt wurden, es also zunächst nur ein 8-Gebote-Korpus gab²², oder ob der Dekalog als Ganzes jetzt erst komponiert wurde, muß offen bleiben. Auf jeden Fall aber bildeten das 9. und das 10. Gebot innerhalb der Fassung des Dekalogs das jüngste Glied.

7. Natürlich ist von der Datierung dieser Übernahme des 9. und des 10. Gebots in den Dekalog die Entstehungszeit der in diesen beiden Geboten vorliegenden Prohibitiven bzw. der sie beinhaltenden apodiktischen Reihe zu unterscheiden. An sich sind die in diesen Prohibitiven angesprochenen Erscheinungen grundsätzlich in jedem zur festen Ansiedlung übergegangenem Volk bzw. in jedem altorientalischen Staatsgebilde denkbar²³, d. h. in Israel seit der Richterzeit. Angesichts der so konkreten Bezugnahme auf spezielle Vorkommnisse und Veränderungen im gesellschaftlichen Leben und Sozialgefüge des Nordreiches Israel wie des Südreiches Juda möchte man die Entstehung dieser apodiktischen Reihe aber doch eher in nicht allzu großem zeitlichen Abstand von ihrer Einfügung in den Dekalog suchen.

Abschließend sei noch darauf hingewiesen, daß die in der 2. Hälfte des 8. Jhds. v. Chr. konzipierte älteste Fassung des Dekalogs in der Folgezeit natürlich zahlreiche Zusätze und Bearbeitungen erfahren hat²⁴. Werden derartige Zusätze bei dem 9. Gebot nicht erkennbar²⁵, so sind diese um so deutlicher für das 10. Gebot auszumachen. Auch wenn der Satz »Du sollst nicht die Frau deines Nächsten begehren« bereits aus der apodiktischen Reihe übernommen worden sein sollte²⁶, erweist sich die Passage »(sein Feld) seinen Sklaven, seine Sklavin, sein Rind, seinen Esel, alles was deinem Nächsten gehört« doch eindeutig als eine spätere, vom Verbum des vorhergehenden Prohibitivs abhängige Erweiterung; sobald ein Bearbeiter des Dekalogs das Wort »Haus« nicht mehr in der Bedeutung »Haus- und Grundbesitz« verstand, sondern von seinem ursprünglichen Sinn als Bezeichnung für die Familie ausging²⁷, mußte sich ihm eine zusätzliche Nennung des Feldes (nur in Dtn 5 21) und der über

²¹ Diese Datierung bestätigt somit die von G. Fohrer, a. a. O., 128 f. vorgeschlagene zeitliche Ansetzung, die er aus einer Verbindung des Elohisten mit der Entstehung der ältesten Dekalogfassung gewann.

²² Ein Korpus aus 8 Geboten wäre nicht ungewöhnlich; der babylonische Talmud (Schabbat 89a) zählt auch nur 8 Gebote, wobei wohl die 8-Zahl der Schöpfungswerke aufgenommen wurde. (Den Hinweis auf den babyl. Talmud verdanke ich Dr. S. Schreiner, Berlin.)

²³ Vgl. dazu den Hinweis von W. L. Moran, a. a. O., 543–554 auf ugaritische Parallelen.

²⁴ Vgl. dazu genauer G. Fohrer, a. a. O., 130–133.

²⁵ Dtn 5 20 bietet statt der in Ex 20 16 gebrauchten Verbindung 'ed šeqer die Wendung 'ed šaw'. Zur Erklärung der Abweichung vgl. u. a. H. Schüngel-Straumann, a. a. O., 66.

²⁶ Hierfür dürfte in erster Linie maßgebend gewesen sein, daß dieser Prohibitiv in der apodiktischen Reihe wohl zwischen den beiden Prohibitiven »Du sollst nicht als Lügzeuge gegen deinen Nächsten aussagen« und »Du sollst nicht das Haus deines Nächsten begehren« stand (vgl. dazu auch W. L. Moran, a. a. O., 543–554), an denen der Zusammensteller des Dekalogs situationsbedingt besonders interessiert war. Daneben mag aber auch von der Sache her ein Rückgang in der Achtung vor der Stellung der israelitischen Frau als Begleiterscheinung der Korruption des Rechts und eines allgemeinen Sittenverfalls von Einfluß gewesen sein.

²⁷ So z. B. Jos 24 15.

die Familie hinaus auch noch zur Hausgemeinschaft gehörenden nicht voll rechtsfähigen Personen sowie der Tiere und überhaupt des ganzen Sachbesitzes nahelegen. Dem steht auch nicht die in Ex 20 17 vorliegende Wortfolge, die das Verbot des Begehrens der Frau des Nächsten – wahrscheinlich entgegen der ursprünglichen Anordnung der Prohibitive²⁸ – zwischen dem Verbot des Begehrens des Hauses des Nächsten und diesem Zusatz bietet, entgegen; auch in dieser Anordnung dürfte sich schon das alte ursprüngliche Verständnis des Wortes »Haus« widerspiegeln, indem nun die Frau als ein Glied der Familie eben erst nach diesem Oberbegriff genannt wird.

Das 9. Gebot (Ex 20 16; Dtn 5 20) und das 10. Gebot (Ex 20 17; Dtn 5 21) bestehen in ihrem Grundbestand aus zwei (bzw. drei) Prohibitiven von je 4 Hebungen, die zu derselben eigenständigen apodiktischen Reihe gehörten. Diese Prohibitive wurden in der 2. Hälfte des 8. Jhds. v. Chr. aus akutem Anlaß (vgl. die Kritik der Propheten Amos, Hosea, Jesaja, Micha an der Rechtsbeugung und dem Haus- und Landraub) mit den aus anderen apodiktischen Reihen stammenden Geboten 1–8 vereinigt und so der Dekalog in seiner ältesten Fassung geschaffen. Die in der Folgezeit vorgenommene Erweiterung des 10. Gebots steht mit einem veränderten Verständnis des Wortes »Haus«, das jetzt wieder in der alten Bedeutung »Familie« verstanden wurde, im Zusammenhang.

Zur Exegese von II Reg 17 2

Von Arie van der Kooij

(Rijksuniversiteit te Utrecht)

Der letzte König des Nordreichs, Hosea, wird in II Reg 17 2 folgendermaßen beurteilt: »Er tat was böse war in den Augen des Herrn, jedoch nicht wie die Könige Israels, die vor ihm gewesen waren«. Diese »deuteronomistische«¹ Beurteilung ist rätselhaft, weil die nachfolgenden Verse dieses Kapitels keine Überlieferung enthalten, auf Grund derer man zu einer solchen »positiven« Beurteilung gelangt sein könnte. Deshalb findet man in den Kommentaren zu diesem Text meistens die Bemerkung, daß es unklar ist, aus welchem Grund Hosea positiver als seine Vorgänger beschrieben wird².

²⁸ Zur Begründung für diese Anordnung, die auch in Dtn 5 21 vorliegt, vgl. o. Anm. 26 sowie W. L. Moran, a. a. O., 543–554.

¹ Es kann hier nicht auf die Frage eingegangen werden, zu welcher »deuteronomistischen« Redaktion dieser Text gehört, entweder zu einer exilischen Redaktion (so M. Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien, 1967³; W. Dietrich, Prophetie und Geschichte, 1972; H. D. Hoffmann, Reform und Reformen, 1980), einer vorexilischen Redaktion aus der Zeit Josias (so F. M. Cross, Canaanite Myth and Hebrew Epic, 1973, 274 ff.; R. D. Nelson, The Double Redaction of the Deuteronomistic History, 1981) oder zu einer »protodeuteronomischen« Redaktion aus der Zeit Hiskias (so H. Weippert, Die »deuteronomistischen« Beurteilungen der Könige von Israel und Juda und das Problem der Redaktion der Königsbücher, Biblica 53 (1972) 301 ff.). Zu dieser dritten Annahme, siehe aber auch Anm. 8.

² So etwa J. Robinson, The Second Book of Kings, 1976, 153: »We do not know what underlies this mitigation of the usual editorial condemnation of the kings of Israel«.

Es liegen jedoch auch einige Vorschläge zur Erklärung dieses rätselhaften Textes vor. B. Stade war der Meinung, daß der Bearbeiter der Königsgeschichte »in den ihm vorliegenden Quellen« Notizen über Hosea gelesen hätte, »welche ihn demselben in einem günstigeren Lichte erscheinen ließen als seine Vorgänger«³. Wäre dies der Fall, dann hätte der Bearbeiter m.E. doch wohl eine bestimmte Notiz aus diesen Quellen in den Text von II Reg 17 aufgenommen. A. Šanda vermutet, daß Hosea »angesichts des nahenden Endes der Jahwepartei nachgegeben (hat)«⁴. Für diese Partei und ihren Einfluß verweist er auf die Geschichte von II Chr 28 8–15. Noch abgesehen davon, ob diese Geschichte eine alte und zuverlässige Überlieferung enthält, besteht die große Schwierigkeit dieser Vermutung darin, daß der Text von II Reg keinen einzigen Anhalt für sie bietet. Ferner macht J. Gray die wenig überzeugende Bemerkung, die kurze und unruhige Regierungsperiode ließe dem König Hosea »no time for religious matters. His comparative virtue according to Deuteronomistic principles was a matter of necessity«⁵.

In seiner Arbeit »Reform und Reformen«⁶ vergleicht H. D. Hoffmann II Reg 17 2 mit II Reg 3 2, wo der letzte Omride, Joram, positiver als seine Eltern beurteilt wird. »In dieser (teilweisen) Entlastung des Letzten, den das Unglück trifft, läßt sich jedoch ein noch einmal wiederholtes Motiv der dtr. Geschichtsschreibung erkennen: Auch Hosea, der letzte König des Nordreiches, wird ohne erkennbaren Grund (und sicher ohne Anhalt an eine Überlieferung) entlastet (2 K 17,3 (gemeint ist: 17,2, vdK)). Dahinter verbirgt sich das theologische Interesse des Dtr., das individuelle Geschick eines Königs stets in die *Kontinuität* seiner Vorgänger einzuordnen, um dadurch zu verdeutlichen, daß nicht wegen der Verfehlungen eines Einzelnen – eben des Letzten vor der Katastrophe – das Unheil sich vollzieht, sondern daß die Schuld der Väter, die Schuld einer ganzen Dynastie, die Schuld des ganzen Volkes und aller seiner Generationen zu dem Gericht Jahwes geführt hat«⁷. Zwar ist dieses von Hoffmann formulierte theologische Interesse in den Büchern I–II Reg nachweisbar, als Erklärung der schonenden Kommentierung des Königs Joram und des Königs Hosea reicht sie aber nicht aus.

Von Joram heißt es, daß er tat was böse war in den Augen des Herrn, jedoch nicht wie sein Vater und seine Mutter . . . ; jedoch an den Sünden Jerobeams hielt er fest (II Reg 3 2 f.). Er tat also was böse war in den Augen des Herrn, weil er an den Sünden Jerobeams festhielt. Aber warum war er nicht so böse wie seine Eltern (Achab und Izebel)? II Reg 3 2b bietet doch wohl den Grund dieser Entlastung: weil er die Masebe des Baal, die sein Vater hergestellt hatte, abschaffte; denn Achab hatte über die Sünden Jerobeams hinaus den Baaldienst offiziell eingeführt (siehe I Reg 16 31 f.).

Der Grund der »positiveren« Beurteilung des Königs Joram ist offenbar nachweisbar. Es gilt nun zu fragen, ob dies auch für die relativ positive Beurteilung des Königs Hosea der Fall sei.

Hosea wird in II Reg 17 2 mit »den Königen von Israel« verglichen. Das setzen, abgesehen von möglichen späteren Zusätzen, die vorausgehenden Kapitel voraus, in denen von diesen Königen, von Jerobeam I. bis auf Pekach, die Rede ist. Wie aus den Kapiteln I Reg 12–II Reg 15 hervorgeht, ist die Sünde der Könige Israels ihr Festhalten an der großen Sünde (vgl. II Reg 17 21) Jerobeams, d. h. der Verehrung der zwei goldenen Stierkälber in Bethel

³ Stade, Anmerkungen zu 2 Kö. 15–21, ZAW 6 (1886) 163.

⁴ Šanda, Die Bücher der Könige, 1912, 212.

⁵ Gray, I & II Kings, 1977³, 641.

⁶ Siehe Anm. 1.

⁷ Hoffmann, a. a. O., 86.

und in Dan⁸. (Darüber hinaus diente Achab noch dem Baal, s.o.) Von daher liegt es nahe, daß eine Beziehung zwischen dieser Sünde Jerobeams und der schonenden Kommentierung Hoseas beabsichtigt ist.

Die rabbinisch-jüdische Exegese geht von dieser Beziehung aus; nach ihr war der Grund der positiveren Beurteilung Hoseas, daß dieser König die vom König Jerobeam I. eingesetzten Wachtposten auf den Wegen nach Jerusalem aufgehoben hätte, so daß es wieder möglich war für die Israeliten, wie zur Zeit Salomos, die drei großen Kultfeste im Tempel Jerusalems zu feiern⁹. Man findet diesen Midrasch auch bei den jüdischen Exegeten bis ins Mittelalter zurück, wie bei Raschi und D. Kimchi. Hosea habe so handeln können, so bemerkt Raschi dazu, weil die beiden goldenen Stierkälber damals von Assyrien fortgeschleppt waren, das eine aus Dan während der Deportation unter Pekach (siehe II Reg 15 29) und das andere aus Bethel während »der Deportation von Ruben und Gad« (unter Verweis auf Hosea 10 6)¹⁰.

Obwohl weder für die Annahme der Wachtposten, noch für eine assyrische Deportation von Ruben und Gad sichere textliche Angaben im AT vorliegen und diese beiden Elemente deshalb nicht für eine exegetische Lösung von II Reg 17 2 in Betracht kommen, so gilt das nicht für das dritte Element von Raschi: den Verweis auf die assyrische Deportation unter Pekach. Wie aus II Reg 15 29 hervorgeht, annektierte der assyrische König Tiglatpileser III. das nördliche Gebiet Israels, in dem auch die Stadt Dan lag (vgl. I Reg 15 20). Im Jahre 733 v. Chr. ging Dan, die nördlichste Stadt Israels, mit ganz Galiläa in die assyrische Provinz Megiddo auf. Das bedeutete wohl das Ende der *israelitischen* Kultstätte Dan (vgl. auch Jdc 18 30)¹¹.

⁸ Im allgemeinen nimmt man an, daß die dtr. Beurteilungen der Könige von Israel und von Juda in I Reg 12–II Reg 17 einer (dtr.) Bearbeitung entstammen. Dagegen vertritt H. Weippert (siehe Anm. 1) die Auffassung, die dtr. Beurteilungen der Könige Joram bis auf Hosea von Israel und der Könige Josaphat bis auf Ahas von Juda gehören zu einer frühen, protodeuteronomischen Redaktion (R I); eine zweite und spätere Redaktion (aus der Zeit Josias) habe die dtr. Beurteilungen der Könige Jerobeam I. bis auf Ahasja von Israel und der Könige Rehabeam bis auf Asa, und Hiskia bis auf Josia von Juda formuliert. Es ist m.E. aber die Frage, ob bestimmte Unterschiede zwischen den Beurteilungsformeln der ersten (R I) und der zweiten Redaktion (R II) zu der Schlußfolgerung von zwei Redaktionen führen müssen. Einer der wichtigsten Unterschiede zwischen den Formulierungen, die R I und R II zur Kommentierung der Könige Israels verwenden, ist: R I benutzt das Schema (חַסְמֹת יִרְבְּעָם) וְלֹא סוּר מִן (חַסְמֹת יִרְבְּעָם) und R II הִלֵּךְ בְּרִדְךָ וְחָסַם bzw. עָשָׂה. H. Weippert bemerkt dazu: »Diente das negierte G (= Grundstamm von סוּר, vdK) dem Redaktor I dazu, den beurteilten König nur indirekt mit der Sünde Jerobeams zu belasten, so bezeugen die Ausdrücke הִלֵּךְ + בְּרִדְךָ und חָסַם G/עָשָׂה G die genau umgekehrte Tendenz: das Schema II N (= R II Nordreich, vdK) beschuldigt die beurteilten Könige recht massiv« (S. 328). Es ist jedoch zweifelhaft, ob sie damit recht hat; denn beide Formulierungen meinen sachlich doch wohl dasselbe, vgl. etwa I Reg 22 43 לֹא סוּר מִן (הִלֵּךְ בְּרִדְךָ).

⁹ Siehe dazu im babylonischen Talmud: Ta'anit 30b; Giṭṭin 88a; Baba Batra 121a. Im Midrasch Threni wird diese Auffassung auf R. Juda I. zurückgeführt; siehe Midrasch Rabbah: Lamentations, 1961³, 60.

¹⁰ Miqr'ot G'dolot, Bd. 5, Jerusalem (1970): zu II Reg 17 2.

¹¹ Siehe dazu K. Galling (Hrsg.), Biblisches Reallexikon, 1977², 55 (H. Weippert); Theologische Realenzyklopädie, Bd. VIII/3, 1981, 324 (G. Wanke).

Zusammenfassend möchte ich meinen exegetischen Vorschlag zu II Reg 17 2 wie folgt formulieren: Der Autor dieses Textes gelangte zu einer positiveren Beurteilung Hoseas, weil er wußte, daß zur Zeit dieses letzten Königs des Nordreichs nicht mehr *zwei*, sondern nur noch *ein* goldenes Stierkalb in Israel verehrt wurde, nämlich das Stierkalb in Bethel. Deshalb war seiner Ansicht nach die Sünde Hoseas kleiner als die seiner Vorgänger, die in Nachfolge Jerobeams I. die zwei goldenen Stierkälber kultisch verehrten.

Die Ausweisung eines lästigen Ausländers Amos 7 10–17

Von Gerhard Pfeifer

(Lesser Straße 9, D-3320, Salzgitter 1)

I.

Die Aufforderung des Priesters Amazja von Bethel an den Propheten Amos, sich ins Land Juda abzusetzen, dort seinen Lebensunterhalt zu verdienen und dort als Prophet zu wirken, und das Verbot, weiter in Bethel als Prophet aufzutreten, weil dies Königsheiligtum und Reichstempel sei, wird von manchen Auslegern als aus eigener Machtvollkommenheit ergangene Anordnung aufgefaßt, die Amazja trifft, ohne einen königlichen Bescheid auf seine Anzeige gegen Amos wegen Anstiftung einer Verschwörung abzuwarten¹ oder weil ein solcher Bescheid ausbleibt². Verschiedentlich sieht man darin einen wohlwollenden Rat an den Propheten, sich in Sicherheit zu bringen, ehe ein Befehl des Königs mit schärferen Maßnahmen gegen ihn eintrifft³. Freilich gibt es auch Exegeten, die darauf hinweisen, daß der Text solche Schlußfolgerungen nicht zuläßt⁴, daß Amazja vielmehr auf Anordnung des Königs handelt⁵ und daß sein Vorgehen nicht aus Wohlwollen gegen Amos zu erklären ist⁶.

¹ Z. B. K. Marti, *Das Dodekapropheten*, 1904, 212; A. van Hoonacker, *Les douze petits Prophètes*, 1908, 268; W. Nowack, *Die kleinen Propheten*, 1922³, 158; E. Sellin, *Das Zwölfprophetenbuch*, 1929²⁻³, 254; H. W. Wolff, *Dodekapropheten 2*, 1969, 358; H. Schüngel-Straumann, *Gottesbild und Kultkritik vorexilischer Propheten*, 1972, 53; J. L. Mays, *Amos*, 1974², 136; K. Koch, *Die Propheten I*, 1978, 47.

² C. F. Keil, *Die Zwölf Kleinen Propheten*, 1888³, 224; C. van Gelderen, *Het boek Amos*, 1933, 213.

³ U. a. K. Budde, *Zu Text und Auslegung des Buches Amos*, *JBL* 43 (1924) 46–131, hier 78; 44 (1925) 63–122; M. A. Beek, *Amos*, 1947, 11; E. Würthwein, *Amos-Studien*, *ZAW* 62 (1950) 10–52, hier 20; R. S. Cripps, *A Critical & Exegetical Commentary on the Book of Amos*, 1969², 231; H. W. Wolff, *a. a. O.*, 358.

⁴ J. Wellhausen, *Die kleinen Propheten*, 1898³, 90; E. A. Edghill, *The Book of Amos*, 1926², 76; M. Schumpp, *Das Buch der zwölf Propheten*, 1950, 135; D. Deden, *Die kleinen Profeten*, 1953, 155; Th. F. K. Laetsch, *The Minor Prophets*, 1956, 177; J. Scharbert, *Die Propheten Israels bis 700 v. Chr.*, 1965, 98.

⁵ W. R. Harper, *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea*, 1905, 170; H. E. W. Fosbrooke, *Amos*, *IntB VI*, 1956, 761–853, hier 835; J. Pedersen, *Israel, Its*

Die Annahme, Amazja habe zuerst beim König Anzeige gegen Amos erstattet, ihn aber dann durch Beihilfe zur Flucht der königlichen Strafverfolgung entzogen, ist ganz unwahrscheinlich. Das hätte nicht verborgen bleiben können, und wie wollte er sich dem König gegenüber rechtfertigen? Hätte er Amos nur abschieben wollen, konnte er es tun, ohne zuvor Meldung beim König zu machen, allenfalls hätte er ihn im nachhinein von seiner Maßnahme unterrichtet.

Als (Ober)priester von Bethel hatte Amazja wohl die Vollmacht, Amos aus dem Heiligtum, über dessen Priester und die dort wirkenden Propheten er die Aufsicht ausübte, zu verweisen, zu einer Ausweisung aus dem Lande Israel hatte er keine Machtvollkommenheit, eine solche Entscheidung blieb dem König vorbehalten.

Aber auch in der Formulierung der Verweisung aus dem Heiligtum in Bethel (v. 13) spiegelt sich die Tatsache wider, daß Amazja nicht aus eigener Machtvollkommenheit handelt. Sie wird nämlich nicht damit begründet, daß Amos Unruhe gestiftet oder sich gegen die Tempelordnung vergangen hat, sondern daß es sich um ein königliches Heiligtum und einen Reichstempel handelt, in dem also der König Verfügungsgewalt und Heiligungsrecht hat, die er in seinem auf Amazjas Anzeige hin ergangenen Befehl der Ausweisung des Propheten Amos ausübt.

Wenn der Bericht die Anzeige des Amazja gegen Amos mit ihrer Begründung und die diesem mitgeteilte Entscheidung des Königs anführt, aber nicht erzählt, wie diese Entscheidung des Königs erging, so ist zu bedenken, daß in alttestamentlichen Erzählungen durchaus einzelne Züge ausgelassen werden können. So fehlt z. B. in der Uriaerzählung zwischen II Sam 11 15 und 16 der Bericht, daß Uria den ihm von David mitgegebenen Brief Joab übergibt und dieser ihn liest. Der Erzähler berichtet nur, daß David den Brief durch Uria an Joab sendet, was er darin schreibt und wie Joab den darin enthaltenen Befehl ausführt. So meinte hier der Erzähler, »daß das Nebeneinander der Anzeige und der nachfolgenden Handlung Amazjas genüge, um den Kausalzusammenhang zwischen beidem deutlich zu machen«⁷.

Das wird durch eine weitere Erwägung bestätigt. Es wird allgemein angenommen, König Jerobeam habe sich in Samaria aufgehalten, die Meldung Amazjas an ihn durch einen Boten und die Antwort darauf hätten also mindestens 24 Stunden Zeit erfordert⁸. Nun könnte es aber durchaus sein, daß der König gerade in Bethel weilte, die Anzeige Amazjas und die Entscheidung Jerobeams also gleichzeitig erfolgen konnten. Die sprachliche Formulierung von v. 10 (שָׁמַעְתִּיךָ) + PN (+ Titel) + לך + PN (+ Titel) + לְאִמְזַי begegnet jedenfalls auch sonst bei einer Mitteilung einer Person an eine andere in der gleichen Stadt (Jos 2 3) oder im gleichen Palastkomplex (II Sam 13 7), und שָׁמַעְתִּיךָ bezeichnet nicht etwa nur eine Sendung in weitere Ferne⁹.

Das harte Gericht, das Amos im Namen Jahwes dem Priester als Antwort auf den Ausweisungsbefehl ankündigt, läßt auch nicht gerade darauf schließen, daß sein Handeln als freundlicher Akt und wohlwollende Geste aufzufassen war.

Life and Culture III–IV, 1959⁴, 256; W. Rudolph, Joel – Amos – Obadja – Jona, 1971, 254 f.

⁶ W. R. Harper, a. a. O., 170; W. Rudolph, a. a. O., 255 f.; P. R. Ackroyd, A Judgment Narrative between Kings and Chronicles? FS W. Zimmerli, 1977, 71–87, hier 82.

⁷ W. Rudolph, a. a. O., 255.

⁸ Vgl. E. Sellin, a. a. O., 254.

⁹ Vgl. auch I Reg 19 2 II Reg 5 10 19 20 Jer 21 1 37 3.